

La filosofía como pedagogía en el Estoicismo tardío romano

por Marcos SANTOS GÓMEZ
Universidad de Granada

1. Introducción

Se trata éste de un trabajo que al hilo de la exposición de algunos elementos de la filosofía de los últimos estoicos de la época romana (Séneca, Epicteto y Marco Aurelio), pretende abordar la educación en cuanto tarea específicamente humana. Creemos que la educación, si busca una mejora de las personas y la sociedad, ha de afrontar circunstancias propias de la condición humana como son el sufrimiento, la injusticia y la finitud. En este sentido, los estoicos responden a esta problemática, desarrollando una ética material que se interesa, ante todo, por la existencia del hombre, y que se hace cargo de los ineludibles problemas que conlleva. Abordaremos, pues, las claves de la felicidad humana según los mencionados autores, desarrollando tres aspectos concretos: la tarea esencialmente pedagógica de la filosofía, la conexión del estoicismo con la filosofía de Camus y el elemento crítico de las convenciones sociales que posee la filosofía estoica, recogido por Rousseau y presente en la pedagogía de *Emilio*.

Finalmente, concluiremos con unas escuetas reflexiones generales.

Nuestro estudio sólo se ha basado en los autores del llamado Estoicismo Tardío: Séneca, Epicteto y Marco Aurelio. Se trata de un periodo con peculiaridades específicas, con el que culmina una longeva escuela filosófica nacida en el periodo helenístico de la filosofía, que tuvo un enorme éxito y transcendencia en la Antigüedad, hasta la irrupción y generalización del Cristianismo en la filosofía. Los autores que vamos a estudiar suponen la cima del pensamiento estoico y aportan los rasgos del carácter romano a la escuela en la que, con particularidades individuales, desarrollan su labor filosófica. Nuestro trabajo sólo pretende ser una humilde contribución a la actualización del estoicismo, mostrando su vigencia y su presencia en autores tan vinculados al pensamiento pedagógico como Rousseau. Pero no es el nuestro un estudio exhaustivo que recoja todos los elementos del estoicismo y ni siquiera de los autores

presentados. Tampoco recogemos problemáticas concretas como la discusión acerca del grado de pertenencia de Séneca a la corriente estoica. No buscamos exponer lo que ya está largamente desarrollado en otros trabajos, sino realizar una lectura global del estoicismo romano que nos ayude a considerar aspectos para la educación del siglo XXI.

2. Estoicismo y herencia socrática. La filosofía como pedagogía

El filósofo Jaspers explica que todo pensador se define según su posicionamiento respecto a Sócrates (Jaspers, 1996, 133). De hecho, el eco de la vida y muerte del ateniense atraviesa todo el pensamiento occidental. Durante siglos se le ha admirado o cuestionado, cada vez que se ha pretendido reflexionar sobre la propia cultura y filosofía griego-occidental, como hizo paradigmáticamente Nietzsche. Según Jaspers, el ateniense ha supuesto un referente continuo en nuestra civilización, que sólo puede compararse en importancia con otras figuras especulares en las que los hombres se han mirado y buscado a sí mismos, como Buda, Confucio o Jesús.

También los pensadores estoicos se definieron como secta filosófica posicionándose ante la imagen del *tábano de Atenas* y enfatizando unos determinados aspectos de la misma. Principalmente, recogieron su consideración de la filosofía como una tarea de naturaleza primordialmente pedagógica. En este sentido, el filósofo sería para ellos, como para Sócrates, ante todo un educador. Pero un educador

cuya tarea se desarrollaría en una posición simétrica respecto a los discípulos, dentro de un tipo horizontal de relaciones humanas. Aun más, desde esta perspectiva, todos los individuos se educan mutuamente al tiempo que filosofan. Como afirma Jaspers acerca del *maestro* Sócrates:

“Para Sócrates la educación no es un quehacer incidental operado por el que sabe en aquel que no sabe, sino el ámbito donde los hombres a través del mutuo contacto llegan a sí mismos al revelárseles lo verdadero. Al pretender ayudar a los jóvenes, ellos, por su parte, lo ayudaban a él. Esto acontece del modo siguiente: descubriendo las dificultades de lo aparentemente evidente, desconcertando, forzando a pensar y enseñando a buscar, interrogando siempre y no eludiendo la respuesta, todo ello en función de la idea fundamental de que la verdad es aquello que une a los hombres.” (Jaspers, 1996, 115).

De manera notoria, los estoicos romanos aceptan la autoridad de Sócrates, que hacía siglos ya había sido consagrado como el padre de la filosofía. En la lectura que del ateniense hacen Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, se detienen sobre todo en su coherencia y valentía moral, así como en su compromiso con la curación del mal producido por la ignorancia (ignorancia acerca de lo que de verdad vale para los hombres). Sócrates se convierte para ellos, fundamentalmente, en un modelo ético que les admira y asombra [1].

Siguiendo la línea marcada por el filósofo de Atenas, el estoico entiende la filosofía como educación y como medicina. Afirma Nussbaum en su excelente libro sobre la filosofía helenística que tanto los filósofos de la Estoa, como las demás escuelas helenísticas

“Ante todo [...] se ocupan de la educación. Sus terapias filosóficas describen y dan forma a un nuevo enfoque conceptual de las prácticas educativas; y en su representación de la relación entre maestro y discípulo representan también un ideal de comunidad. Aquí, al menos, parecen lograr un resultado igualitario que habría resultado inalcanzable en el mundo que les rodea.” (Nussbaum, 2003, 31).

Pero además, la citada autora destaca el importante papel de crítica social que significaron las escuelas helenísticas, aunque ninguna llegó tan lejos como el estoicismo. La continua apelación a la “naturaleza” que debe seguir el individuo, en un proceso de maduración que a la par que educativo es un proceso de curación del mal moral entendido como enfermedad, revela el carácter normativo y anti-conventional de la filosofía estoica. Dicho con sus palabras:

“Todas las escuelas [helenísticas] se dedican a la crítica a fondo de la autoridad cognoscitiva dominante y, como resultado de ello, a la mejora de la vida humana. Todas ellas desarrollan procedimientos y estrategias que no sólo buscan la eficacia individual,

sino también la creación de una comunidad terapéutica, una sociedad constituida en oposición a la sociedad existente, con diferentes normas y diferentes prioridades.” (Nussbaum, 2003, 66).

En su carácter crítico de las convenciones y los valores comúnmente aceptados por la sociedad, también resulta evidente la filiación de los estoicos con la filosofía socrática. Ellos se preguntan continuamente, como Sócrates en el diálogo *Gorgias*, acerca de la ética y la realización del hombre. ¿Cuál de los dos modos de vida son mejores para el individuo: el egoísta o el solidario? Esto, desde luego, va a depender de la respuesta que demos a qué sea el hombre. La cualidad específica del hombre, su humanidad, (*virtus*) puede hacerse depender, por un lado, de la realización de una moral egoísta e insolidaria, o bien, por el contrario, de una moralidad altruista y generosa. La naturaleza humana, en la perspectiva estoica inspirada en Sócrates, se corresponde con la segunda concepción.

Aunque, desde luego, los estoicos, en su dedicación pedagógica, procuraron no llegar tan lejos como los *cínicos*, deseamos recalcar que poseyeron, a pesar de lo que se ha dicho a veces, una vocación indiscutiblemente rebelde, en el sentido de que se enfrentaron a la inmoralidad del poder corrupto reinante en la sociedad en la cual vivieron. De hecho, este elemento de confrontación con el poder resulta, para María Zambrano, conformador y decisivo en la filosofía de Séneca, idea que pone de

manifiesto en un hermoso ensayo que dedica al filósofo cordobés (Zambrano, 1994).

En el origen intelectual del desconcierto existencial que Zambrano encuentra en Séneca se halla el escepticismo que había hecho mella en el pensamiento y la cultura antigua, e incluso dado nombre a otra importante escuela helenística. También Sócrates, a juicio de Jaspers, ejemplifica esta actitud escéptica, que posteriormente adoptaría y agigantarían el pensamiento estoico y algunas sectas *hermanas*. En el desconcierto ante el mundo, lo único seguro para el estoico acabará siendo orientar la mirada hacia la ética y hallar como único fundamento la voluntad de actuar con justicia. O sea, acudiríamos a una ética sin justificación metafísica, o, más bien, justificada por la propia falta de fundamentación metafísica. Pero, según María Zambrano, en la medida en que el estoico representa un momento de mayor escepticismo que el socrático, la posición que adopta ante la vida y la muerte cambia. Si Sócrates es un mártir que, en el fondo, testimonia con su muerte una cierta fe firme en algo mejor, la muerte de Séneca, lejos de un martirio, se asemeja a un callado apagamiento, una vuelta a los principios y una salida resignada ante la probada impotencia de la razón, enfrentada a la evidencia del poder injusto y el mal que no logra resolver. Así es la personal lectura que la filósofa andaluza realiza de Séneca:

“Séneca es la figura del hombre que se hace sabio al verse acorralado por los acontecimientos y que no habiendo

querido disponer de su vida para ofrecerla a la verdad, como Sócrates, tuvo que sucumbir como él. Es la contrafigura de Sócrates; como él, sucumbió a la injusticia, mas sin esperanza.” (Zambrano, 1994, 54).

En la época de Séneca, la del Imperio Romano, se daba una profunda vivencia de crisis. Tal vez se percibía en aquel tiempo con mayor fuerza que antes el carácter fluyente y caótico del mundo, en continua transformación e inabordable para un *logos* que intentara unificar los contrarios. Se retorna a Heráclito, pero con serias dudas acerca del alcance de ese *logos* unificador que el filósofo del cambio sí vislumbraba (Zambrano, 1994, 55).

En la medida en que en nuestro tiempo vivimos una época de gran desconcierto “postmoderno”, Séneca nos es más familiar que Sócrates. Quizás, el carácter débil de la razón en la actualidad, que viene de vueltas de un colosal fracaso (Gervilla, 1993; Santos, 2003 y 2005), nos acerca más a la resignación pesimista del hispano romano que a la fe racional de un filósofo más optimista como fue Sócrates. La figura del estoico Séneca es figura de épocas de descreimiento y fracaso. Como dice María Zambrano, “Séneca aparecerá vivo siempre que ante la inexorabilidad de la muerte y del poder humano se encuentre, entre una fe que se extingue y otra que llega, una Razón desvalida.” (Zambrano, 1994, 85).

Así pues, la filosofía estoica, con especial relevancia en Séneca, se hace desde

una carencia, desde un choque más o menos brutal con los límites que nos circundan. Su tarea pedagógica esencial es enseñar a morir, y a vivir a sabiendas de la muerte. Ante la pérdida del sentido metafísico, de la trascendencia y el ideal sobrehumano, la filosofía del cordobés nos educa para vivir a quienes, como a él, nos ha tocado en suerte una época en la que la razón apenas puede soportar el absurdo y la injusticia triunfante.

3. Estoicismo y absurdo existencial

En la filosofía del siglo XX ha habido corrientes y autores que han intentado responder a la crisis y, en la medida de lo posible, satisfacer la falta de orientación del hombre contemporáneo. En este sentido, creemos que la similitud del estoicismo con el existencialismo camusiano resulta significativa. Ambos representan una respuesta, de carácter ético, al sinsentido de la existencia, percibido con mayor fuerza, tal vez, en los grandes cataclismos de la historia. Procuran servir como una forma de salvación del hombre, una especie de remedio casero contra la angustia, y con semejanzas evidentes con las religiones en cuanto éstas cumplen también la función práctica de dotar de sentido y orientación a la existencia. Tanto el estoicismo de la época romana, como el existencialismo de Camus procuran ayudar al hombre a dotarlo de un arte de vivir que presupone un arte de morir, una toma de consciencia de la cruda certeza de la muerte.

Albert Camus es un autor preocupado por la salvación del hombre en medio del

absurdo de su existencia, es decir, la falta de sentido. Esta consideración de partida es exactamente la misma que la del estoico. El fracaso que supone la muerte es la experiencia fundamental que tanto para Camus, como para el estoicismo resulta el hecho constitutivo del hombre. Es nuestra marca de nacimiento y con la que, consecuentemente, nace también la filosofía, si quiere ocuparse de lo que en primer lugar interesa al hombre.

Camus parte de un ateísmo inicial, que no justifica demasiado, para ir desembocando en una ética que llega a ser una suerte de salvación del hombre por la caridad. Su pensamiento maduro, el de *El hombre rebelde* y la novela *La peste*, encuentran una vaga razón para la existencia en la práctica de una ética carente de fundamento, en la praxis de las buenas obras y el ejercicio del altruismo, aun en medio de la epidemia y a sabiendas de la destrucción que parece reservarse a todos. El doctor Rieux, protagonista de *La peste*, actúa siguiendo una inercia absurda por la que obra el bien sin cuestionarse demasiado lo que hace, ya que sabe que la ética carece de fundamentos sólidos ante la evidencia del mal que prevalece, y asumiendo, incluso, el riesgo de resultar dañado personalmente en este ejercicio. Camus nos conmina, desde sus ensayos y obras literarias de madurez, a una apuesta sin sentido en la que nadie asegura la ganancia y cuyo premio es el simple hecho de haber apostado. En este sentido, desde una prosa sobria y elegante, nos persuade de esa posibilidad de una salvación absurda.

En las obras del último Camus, el *Sísifo* de su primera época tiende el brazo para unirse a los demás hombres-Sísifos que transitan en la niebla que da título a la conocida novela de Unamuno. De modo semejante, desde la perspectiva de María Zambrano, “[el estoicismo] Es la filosofía, la razón compadecida de la condición desvalida del hombre. Es, en cierto modo, la entrada de la misericordia y de la piedad en la razón antigua.” (Zambrano, 1994, 35).

Lo que tanto Camus como el estoicismo vienen a decirnos es: “sigue la recta razón, en comunión con el universo (esa esfera pascaliana a ratos reconfortante, y a ratos espantosa), sé moderado, obra bien, sea tu recompensa la propia acción honesta. Y nada más.” También, los estoicos elaboran una ética que no garantiza ni la inmortalidad, en el sentido de perduración personal, ni el éxito terrenal medido por los valores usuales: poder, fama, dinero. Ésta es una idea que se va destilando en la lectura de las *Meditaciones* de Marco Aurelio: la insistencia en que el obrar bien ya es recompensa y que eso basta como orientación en el proceloso océano de la existencia. Como señala Ferrater Mora muy acertadamente, “de modo análogo a los neoplatónicos, los estoicos representaban la transposición al plano filosófico del afán común de salvación y aun la expresión de esta salvación en la forma de vida del sabio.” (Ferrater Mora, 1994, 1122). Una salvación que se materializa en una forma de vida en la historia.

Comparten los filósofos estoicos con Camus una concepción esencialmente

pesimista del mundo, como lugar de sufrimiento y dolor, pero señalemos ya que, de una manera mucho más definida que el autor francés, encontrarán una cierta curación en la *tranquilidad del ánimo* y la imperturbabilidad (*ataraxia*). Superan las viejas ilusiones y los mitos que dotaban de unidad y sentido al mundo, pero también la angustia producida por dicha superación. Lo que el estoico nos aconseja es, más bien, tomar las riendas de nuestras opiniones para controlar el estado de ánimo y buscar la máxima estabilidad interior posible, que nos ponga a resguardo del azote del mundo. Su propuesta de salvación es hallar refugio en una interioridad, descrita con mayor profundidad que en toda la filosofía anterior, donde permanecer libres de los azares de la fortuna. Porque de lo que se trata es de resistir, de defenderse del ataque avasallador del mundo y la injusticia. Como certeramente lo expresa María Zambrano:

“Soportar la vida. Conllevarla dignamente. La dignidad es el único resquicio para el estoico, lo más parecido a la libertad personal, pero más conmovedor a nuestros ojos, porque no tiene horizonte alguno; dignidad a la desesperada.” (Zambrano, 1994, 83).

Los estoicos utilizan, paradójicamente, la meditación sobre la muerte y la desmesura del mundo para medicarse, para inmunizarse contra la propia muerte y desmesura del mundo. Esto es muy evidente en las *Meditaciones* de Marco Aurelio. Es algo sobre lo que el emperador filósofo insiste a menudo. Así, por ejemplo, afirma:

“Contempla desde arriba innumerables rebaños, infinidad de ritos y todo tipo de travesía marítima en medio de tempestades y bonanza, diversidad de seres que nacen, conviven y se van. Reflexiona también sobre la vida por otros vivida tiempo ha, sobre la que vivirán con posterioridad a ti y sobre la que actualmente viven en los pueblos extranjeros; y cuántos hombres ni siquiera conocen tu nombre y cuántos lo olvidarán rapidísimamente y cuántos, que tal vez ahora te elogian, muy pronto te vituperarán; y cómo ni el recuerdo ni la fama, ni, en suma, ninguna otra cosa merece ser mencionada.” (Marco Aurelio, *Med.*, IX, 30).

Parece que el estoico se eleva sobre las circunstancias. Supera la limitada condición humana pensando en ella. Así, relativiza el mundo en un ejercicio mental semejante al del budismo o las religiones orientales que hablan de la realidad perceptible como el *velo de Maya* que oculta lo esencial. Por eso, hinduismo y budismo niegan su importancia a lo que sucede, al mundo tal como se nos presenta y en donde se desenvuelven nuestras existencias. El universo es, como para Heráclito, el proceso de transformación continua en el que estamos inmersos. Y curiosamente, asumir esta verdad es la clave para una vida más rica, incluso más divina. Dice Séneca:

“Cualquier cosa de la que te proclamas señor está junto a ti, no es tuya: nada hay inmutable para el mutable,

nada eterno e indestructible para el frágil. Tan inevitable es morir como perder nuestro patrimonio y esto mismo, si lo llegamos a entender, es un consuelo.” (Séneca, *Epist.*, 98, 10).

Pero en la importancia concedida a la reflexión profunda y seria acerca de la muerte no son los únicos en la Antigüedad. Recordemos que para Platón toda filosofía es una reflexión acerca de la muerte. Así lo podemos comprobar en el diálogo *Fedón*, en boca de Sócrates: “En realidad, por tanto, —dijo—, los que de verdad filosofan, Simmias, se ejercitan en morir, y el estar muertos es para estos individuos mínimamente temible.” (*Fed.*, 67e). Es decir, filosofar es una preparación para morir, preparación que consiste en la aceptación del límite desconcertante que supone para el hombre verse abocado a la nada. Como dijo Camus, al comienzo de *El mito de Sísifo*, la cuestión acerca del suicidio, es decir, acerca de si la vida merece la pena vivirse o no, es la cuestión crucial de la filosofía.

La relación del estoicismo con la vulnerabilidad del ser humano, consciente de su finitud y del absurdo de la muerte, inmerso en una desorientación esencial, puede encontrarse en la interpretación a la que apunta Hegel en la *Fenomenología del espíritu* (Hegel, 1999, 122-124). Hegel ve en el estoicismo el reflejo de una conciencia impotente que se escinde del mundo y se refugia en la interioridad, en una suerte de libertad formal sin contenidos. La libertad y la realización pasa por la regresión a la intimidad del yo, en la

indiferencia ante los deseos, placeres y dolores, ante el cambio y los avatares propios de la vida mortal. Frente a la dialéctica amo-esclavo, como formas posesivas de relación con los demás, el estoico las trasciende separándose del mundo y refugiándose en la intimidad del sujeto escindido. Por eso, estoicos pueden ser un emperador (Marco Aurelio) y un esclavo (Epicteto). La libertad en el estoicismo le es reservada a cualquiera que opte por el dominio de sí mismo, siendo indiferente el papel que cumpla en la sociedad. El pensamiento del estoico se centra en la segura posesión del mismo por el sujeto, sin más contenidos que ése, viéndose en ella la libertad del individuo (Mure, 1998, 87-88). Es decir, el sujeto acierta, al menos, a ser libre refugiándose, hondamente asolado, en su interioridad.

Este apartamiento en la interioridad del individuo humano supone, en la perspectiva hegeliana, un encogerse de hombros y un cierto renunciar a la vida, pero sin abandonarse a la desesperación. Como también expresa Zambrano:

“El que se resigna, lo hace a esperar, vuelve de su esperanza, pero se detiene a mitad de camino antes de caer en la desesperación, se evade de los dos polos esperanza-desesperación como el budista se evade de la cadena de la generación y de la muerte, apartándose a un lugar más allá de la muerte y de la vida. El que se resigna, se evade más allá del ‘temor y de la esperanza’, como Séneca repite constantemente que hace el sabio; se retira

a un lugar al margen y más allá de la esperanza y de la desesperación. Se retira, en cierto modo, de la vida.” (Zambrano, 1994, 44-45).

La filosofía de Camus y la filosofía estoica resultan maduras por eso. Es como si el filósofo, por fin, lejos de la infancia y de vuelta del fracaso, sienta la cabeza y llega a conocer el límite brutal que cercena nuestras atávicas ilusiones, tras haber sufrido el dolor de la finitud. Como describe Hegel, la conciencia estoica es una conciencia escindida que vivencia la separación entre el sujeto pensante y el mundo. El mundo puede sentirse, desde la separación, como una realidad desoladora, una mezcolanza que, en el fondo, nos resulta ajena. Y así parece verlo el estoico. Bien es cierto que las metafísicas que ensayan los estoicos, bien sea la ateo-materialista o la de un monismo divino que dota al mundo de unidad y sentido intentan superar la conciencia de la escisión, integrando al sujeto en el cosmos “bien hecho”. Pero creemos, tras una lectura atenta de los autores que nos ocupan, que el desconcierto metafísico permanece. El propio Marco Aurelio, aunque parece apuntar a una solución teísta, duda en bastantes ocasiones sobre qué sea finalmente el universo. Así, proclama: “O bien una necesidad del destino y un orden inviolable, o bien una providencia aplacable, o un caos fortuito, sin dirección.” (Marco Aurelio, *Med.*, XII, 14).

Pero es en Séneca donde en esta ausencia de una clara fundamentación metafísica se llega más lejos. En palabras de García Borrón:

“Lo decisivo es que Séneca no cuenta con una dogmática que le sirva de apoyo. Su moral no la puede derivar de una Metafísica porque no tiene gran fe en sus conclusiones. Un pensamiento metafísico (que por lo demás puede ser cualquiera; pitagórico, platónico, estoico, epicúreo) puede ser invocado en cualquier pasaje como ayuda de hecho, pero no como fundamento de derecho.” (García Borrón, 1956, 250).

También lo afirma Mariné en su estudio introductorio a los *Diálogos* de Séneca:

“En manos de Séneca la teoría estoica, que ya tenía tendencia a ello, se reduce a un sistema moral que prescinde prácticamente de toda metafísica y sólo busca regular la conducta del individuo; [...]” (Mariné, 2000, 35).

En definitiva, lo que resta a la filosofía, ante el absurdo existencial y la pérdida del sentido, si quiere servir al *hombre de carne y hueso*, es convertirse en una pedagogía para el sufrimiento. El estoico se plantea la filosofía como una medicina que a la vez es una tarea educadora; una ayuda para auto formarse a fin de soportar el sufrimiento acarreado por la vida. Procura afrontar el sufrimiento connatural a la existencia, pero que resulta principalmente manifiesto en las épocas de crisis, cuando los fundamentos y grandes sistemas orientadores desaparecen. Porque ahí reluce la finitud del hombre. Y

aun más, cuando se experimenta el poder con toda su virulenta e injusta barbarie, como le sucedió a Séneca (Zambrano, 1994, 37). El estoico se sitúa ante la vida experimentada en sus límites, la vida entendida como un resistir al borde mismo de la muerte.

4. Educación y naturaleza humana. El estoicismo de Jean Jacques Rousseau

Para el estoico, la libertad es propia del hombre, pero hay que buscarla esforzadamente. Porque, como expresa Reyeró García, es una posibilidad que depende de una educación del carácter para desarrollarse (Reyeró, 2003). Se trata de facilitar que brote lo que, aunque hondamente humano, requiere un terreno y una labranza apropiados. Por eso, la libertad supone un combate y tiene mucho de conquista personal. Como afirma el profesor Gervilla:

“La libertad no es un regalo, sino una conquista de los humanos, tras la ruptura de múltiples cadenas que tratan de ahogar la personalidad para producir individuos ‘en serie’, programados por el poder político, económico, académico o mediático.” (Gervilla, 2003, 107).

Pero la educación, en su noble tarea de procurar la libertad, puede fracasar. Es decir, existe la posibilidad de que las personas adopten una forma de vida inauténtica, persiguiendo modelos y valores que las alejen de su auténtica realización y libertad, de nuestro verdadero fin como

seres humanos [2]. Este alejamiento de nuestra propia humanidad ocurre, según los estoicos, porque en la persecución de los valores que avala y promueve la sociedad en la que se desenvuelven nuestras vidas, el hombre deja de ser dueño de sí mismo. Vuelca su vida en lo que procede de fuera y se somete al imperio de lo externo, que asume equivocadamente como lo natural y propio de él.

La “caída” del hombre, o sea, la vida inauténtica o impropia, ocurre al convertir lo externo, los objetos y las opiniones ajenas, en el principio rector de nuestra vida, en oposición a lo que parte de la interioridad. Epicteto comienza su *Manual* dividiendo el mundo entre lo que depende de nosotros y lo que no. Lo segundo es indiferente y nos debe producir precisamente eso: indiferencia. Para los estoicos hay, pues, dos tipos de existencia diametralmente opuestas, como señala Criado en su trabajo sobre Séneca:

“Existencia errada, es exteriorizada, perdida, sin rebasar la esfera de los objetos. Hay acierto, cuando la existencia se hace interiorizada y, sin prescindir, sin renunciar a lo externo, [...] el hombre, sin necesidad de lo que no depende de él, se hace dueño de sí mismo.” (Criado, 1988, 55).

La clave está, por tanto, en aprender a no dejarse someter por lo externo. Siguiendo esa idea, podríamos distinguir dos tipos de educación. Por un lado, la que ellos propugnan, que se concibe como proceso perfeccionador que nos mejora cuali-

tativamente humanizándonos. Esta perspectiva está en consonancia con las definiciones habituales que desde la pedagogía se han hecho de la educación como proceso perfectivo que tiende a un cierto ideal de persona. Y, por otro lado, tendríamos un proceso instructivo, en el que se acumulan los malentendidos y los modelos erróneos, que tiende hacia los valores imperantes en la sociedad establecida. Este último proceso nos iría alejando de nuestra felicidad potencial, enajenándonos. Si normalmente no atendemos a la tendencia natural del hombre a cooperar con los demás es porque, como afirmará Rousseau más adelante, al educarnos de una forma incorrecta, nos hemos desviado de nuestra naturaleza. En el origen de los males sociales, tendríamos la mala educación que Rousseau pretende alejar de *Emilio* al retirarlo, en un gesto simbólico de gran relevancia, de la ciudad. La sociedad, en este sentido, sería el origen de extravíos como la envidia, la violencia, el poder y la injusticia. Así lo expresa Séneca en un texto asombrosamente rousseauiano y que, en el fondo, remite al viejo mito de la Edad de Oro:

“¿Qué generación humana hubo más feliz que aquella? Gozaban en comunidad de la naturaleza; ella se bastaba como madre para proteger a todos; ella constituía la posesión segura de la riqueza pública. ¿Por qué no consideraré el más rico aquel linaje humano en el que no se podía encontrar a un pobre? En una situación tan felizmente organizada irrumpió la avaricia y, mientras deseaba separar

una parte para transferirla a su dominio, lo puso todo en manos ajenas, y de la suprema abundancia terminó en la estrechez. La avaricia introdujo la pobreza y por su desmesurada ambición lo perdió todo.” (*Epist.* 90, 38).

La apelación a una suerte de instinto hacia lo moralmente bueno como lo propio del hombre, desde el cual habría que plantear el proceso educativo, está muy presente, sobre todo, en Séneca. De hecho, a juicio del profesor García Rúa, Rousseau es, junto con Montaigne, de entre los numerosos pensadores influenciados por Séneca, quien manifiesta la mayor deuda con el cordobés. Así, afirma:

“Toda la teorización anticultural de Rousseau, su desprecio de la cultura a la luz de las miserias humanas, contenidos en su *Discurso sobre las ciencias y las artes*, ¿no están palpitantes en la diatriba de Séneca contra la artes liberales, las ciencias y el arte en general, así como en su sentido de la *humanitas* fuera de todo contacto con la *pai-deia*?” (García Rúa, 1976, 266).

Para Séneca, en efecto, existe una naturaleza humana subyacente y depositaria de la dignidad, y cuya tendencia natural es la ayuda mutua, en tanto el prójimo y uno mismo forman parte de una realidad cósmica singular. No sólo no encontramos la “guerra de todos contra todos” en el corazón del hombre, sino justo la tendencia contraria. Así se puede leer con total claridad en el propio Séneca, al hilo de su meditación acerca de

la ira: “El hombre ha nacido para la ayuda mutua” (*Ira*, I, 5, 2). Cuando no es así, es porque la persona actúa sin cuestionarse lo que hace ni se ha ejercitado apropiadamente en la reflexión y el control de sus pensamientos. Entonces, estamos ante un ser humano que no es dueño de sí mismo y que actúa por inercia, dejándose arrastrar pasivamente y asumiendo valores existentes que niegan su realización como persona. En este sentido el cordobés lo expresa:

“No es posible –lo precisaré– andar por el camino recto: nos desvían los padres, nos desvían los siervos. Nadie se equivoca solamente para sí, sino que difunde su locura en los más allegados y sufre, a su vez, la de éstos. Y por ello en cada hombre se dan los vicios del vulgo, porque el vulgo se los ha comunicado.” (Séneca, *Epist.* 94, 54).

Y con mayor claridad aún:

“En efecto, te equivocas si piensas que los vicios nacen con nosotros: nos han venido encima, se nos han introducido. Por eso las advertencias constantes nos harán rechazar las falsas opiniones que se oyen en derredor nuestro.” (*Epist.* 94, 55).

De hecho, como afirma más adelante: “Una gran parte de la salud está en haber abandonado a los instigadores de la locura y en mantenernos alejados de ese contacto mutuamente nocivo.” (*Epist.* 94, 69). Así pues, Séneca nos plantea un método de reeducación a quienes hayan compren-

dido esta demencia generalizada y deseo curarse de ella (Veyne, 1995, 142). Porque, como él mismo dice: “[...] en esto consiste la sabiduría: en retornar a la naturaleza y ser restituido en aquel puesto del que nos había expulsado el extravío común.” (Séneca, *Epist.* 94, 68).

También el filósofo hispano latino, en la medida en que se aleja del típico intelectualismo estoico que vemos en Epicteto o Marco Aurelio, se asemeja más estrechamente al autor de *Emilio*. Así lo recoge García Rúa:

“El conocer y el ignorar para éstos [los estoicos] tiene un carácter intelectual, para Séneca se trata simplemente de una naturaleza despierta, o dormida, pero, en todo caso, no se despierta, precisamente con la dialéctica sino con la exhortación.” (García Rúa, 1976, 116).

Del mismo modo que Séneca, Rousseau pretende en su programa educativo sobre todo formar un carácter y un temperamento apto para afrontar los sufrimientos. En las páginas iniciales de *Emilio* puede apreciarse de nuevo el estrecho vínculo que une a la pedagogía rousseauiana con la de Séneca:

“En el orden natural, por ser todos los hombres iguales, su vocación común es el estado de hombre, y quien está bien educado para ése no puede cumplir mal los que se relacionan con él. Poco me importa que destinen a mi alumno a la espada, a la Iglesia o a los

tribunales. Antes que la vocación de los padres, la naturaleza lo llama a la vida humana. Vivir es el oficio que quiero enseñarle. [...] todo lo que un hombre debe ser sabrá serlo, llegado el caso, tan bien como cualquier otro, y por más que la fortuna le haga cambiar de puesto, estará siempre en el suyo.” (Rousseau, 1998, 45).

Más adelante, continúa Rousseau con una idea que bien podía haber firmado Séneca: “Nuestro verdadero estudio es el de la condición humana. Aquel de nosotros que mejor sepa soportar los bienes y los males de esta vida es en mi opinión el mejor educado.” (Rousseau, 1998, 45).

En efecto, para Rousseau, si la filosofía persigue la felicidad del hombre, su tarea principal ha de ser formar su carácter, es decir, educarlo. En el carácter libre del hombre bien educado estaría el basamento sobre el que, en un segundo momento, se elevaría el edificio de *El Contrato social*. El autor ginebrino parece haberse apropiado el énfasis estoico en la educación como posible antesala de una sociedad mejor. Una educación que para Séneca también consiste en *despertar la bondad natural* de quien se educa, sacarla a flote, tal como Rousseau proyectará hacer en su *educación negativa*:

“El alma lleva en sí los gérmenes de todos los buenos impulsos que se despiertan mediante una exhortación no de modo diverso a como la chispa impulsada por un leve soplo difunde el fuego: la virtud se yergue cuando se la

apremia e impulsa.” (Séneca, *Epist.*, 94, 29).

5. Conclusión

En conclusión, llegamos a la madurez, que en el ser humano significa aceptación sin engaños de su condición; o también la madurez como un no dejarse arrastrar por lo que la sociedad suele valorar, la que manifiesta el sujeto que sigue con firmeza su conciencia, que reflexiona y controla las emociones, usando la filosofía como remedio contra los ineludibles males de la existencia [3]. Resulta, por cierto, frecuente entre los estoicos la comparación de la vida de la mayoría de los hombres, sujetos a pasiones y malos hábitos, con el estadio infantil. Séneca, por ejemplo, compara los juegos y juguetes de los niños, cuya irrealdad el adulto comprende fácilmente, con las ocupaciones y objetos valiosos de los adultos. Éstos, en su afición al oro y los honores no hacen nada sustancialmente distinto de los juegos infantiles que causan la risa del adulto. Esta analogía es muy frecuente por su capacidad expresiva. El sabio medita desde la atalaya de su madurez y como efecto de esta meditación relativiza lo comúnmente aceptado, gana la paz interior y la tranquilidad del ánimo que le procurará una existencia libre (Séneca, *Ira*, I, 2, 4-5).

La filosofía, socráticamente entendida como conversación entre amigos, es, pues, esta tarea formativa por la que el *niño* va forjándose un carácter propio de la dignidad humana, y aprendiendo a desapegarse de lo que le causa dolor e infelicidad.

En este proceso, a la par que crece el individuo, se va formando también una sociedad más humana y madura, también fundada en la virtud como reencuentro del hombre consigo mismo. La educación, en este sentido, no hace sino descubrir lo que siempre estuvo ahí. Porque, como dice Séneca, “la naturaleza no nos inclina a ningún vicio. Nos ha engendrado puros y libres.” (Séneca, *Epist.* 94, 56).

Dirección del autor: Marcos Santos Gómez. Departamento de Pedagogía. Facultad de Ciencias de la Educación. Campus Universitario de Cartuja, s/n, 18071. Granada. E-mail: masantos@ugr.es

Fecha de recepción de la versión definitiva de este artículo: 7.XI.2006.

Notas

- [1] Dice Epicteto: “Y tú, si todavía no eres un Sócrates, debes vivir queriendo ser precisamente como Sócrates.” (Man., 51, 3). Alude a Sócrates varias veces en el *Manual*, (23, 12; 46, 1) y las *Disertaciones* por Arriano (vg. I, 2, 36). También para Séneca el ateniense es ejemplar en muchos sentidos. Por su cumplimiento del deber y la aceptación de la muerte es mencionado varias veces en las *Epístolas* a Lucilio (*Epist.* 70, 9; 98, 12; 104, 27-28). Y en los *Diálogos* las alusiones a Sócrates son aun más abundantes (Mariné, 2000, 423). Marco Aurelio también introduce en sus *Meditaciones* citas textuales y hasta párrafos completos de las palabras que Platón pone en boca de Sócrates, en especial en la *Apología* y el *Gorgias* (*Med.*, VII, 44, 45, 46). Las alusiones indirectas a Platón y Sócrates son también abundantes (Vg. *Med.* VII, 48; VIII, 3).
- [2] En realidad, lo que define un camino moral es qué valores elegimos y cómo los ordenamos en una jerarquía. Pues, como afirma el profesor Gervilla: “Hoy resulta evidente que el ser humano no puede vivir sin valores, unos u otros, pues la carencia total de valores, además de imposible, conllevaría la muerte del ser humano en cuanto humano, y, por lo mismo, también de la educación. Lo discutible, por tanto, no son los valores sino qué valores y qué orden jerárquico, (...)” (Gervilla, 2002, 194).

- [3] El papel que la reflexión cumple, para los estoicos, en el dominio de las emociones, puede en cierto modo asemejarse a teorías recientes sobre los sentimientos y la educación moral, que revisan Escámez y Ortega en un trabajo reciente (Escámez y Ortega, 2006). Estos autores concluyen, entre otras ideas, destacando el papel de la evaluación racional y los juicios objetivos para ir moldeando los sentimientos, lejos del dualismo ilustrado que escinde "corazón" y "mente". En este sentido, se acercan, creemos, a una concepción estoica de la educación, como educación del carácter, que debe fortalecerse mediante el desarrollo de evaluaciones objetivas del entorno vital del sujeto. Así, afirman: "En cuanto los sentimientos muestran significado y juicio, tienen a la razón como un componente fundamental. Así mismo, los sentimientos guían las decisiones instante tras instante, trabajando mano a mano con la mente racional y capacitando o incapacitando al pensamiento mismo." (Escámez y Ortega, 2006, 132).

Bibliografía

- BACH, M. (2001) Marco Aurelio, *Meditaciones* (Traducción y notas) (Madrid, Gredos).
- CALONGE, J. (2000) Platón, *Diálogos II. Gorgias* (Introducción, traducción y notas) (Madrid, Gredos).
- CAMUS, A. (1995) *La peste* (Barcelona, RBA).
- CAMUS, A. (2001a) *El mito de Sísifo* (Madrid, Alianza).
- CAMUS, A. (2001b) *El hombre rebelde* (Madrid, Alianza).
- CRIADO, M^a J. (1988) *El ideal de perfección del hombre en Séneca* (Madrid, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid).
- ELORDUY, E. (1972) *El estoicismo* (tomo I) (Madrid, Gredos).
- ESCÁMEZ, J. y ORTEGA, P. (2006) Los sentimientos en la educación moral, *Teoría de la educación. Revista interuniversitaria*, 18, pp. 109-134.
- FERRATER MORA, J. (1994) *Diccionario de filosofía* (Nueva edición actualizada) (Barcelona, Ariel).
- GARCÍA-BORRÓN, J. C. (1956) *Séneca y los estoicos* (Barcelona, C.S.I.C.).
- GARCÍA DE LA MORA, J. M. (2004) *Epicteto. Enquiridión* (Estudio introductorio, traducción y notas) (Barcelona, Anthropos).
- GARCÍA GARRIDO, J. L. (1969) *La filosofía de la Educación en Lucio Anneo Séneca* (Madrid, Confederación Española de Cajas de Ahorro).
- GARCÍA RÚA, J. L. (1976) *El sentido de la interioridad en Séneca. Contribución al estudio del concepto de "Modernidad"* (Granada, Universidad de Granada).
- GERVILLA, E. (1993) *Postmodernidad y educación. Valores y cultura de los jóvenes* (Madrid, Dykinson).
- GERVILLA, E. (2002) La tiranía de la belleza, un problema educativo hoy. La estética del cuerpo como valor y como problema, *Teoría de la educación. Revista interuniversitaria*, 14, pp. 185-206.
- GERVILLA, E. (2003) Pedagogía del esfuerzo y cultura del placer, *revista española de pedagogía*, 224, pp. 97-114.
- HEGEL, G. W. F. (1999) *Fenomenología del espíritu* (Madrid, Fondo de Cultura Económica).
- JASPERS, K. (1996) *Los grandes filósofos. Los hombres decisivos: Sócrates, Buda, Confucio, Jesús* (Madrid, Tecnos).
- MARINÉ, J. (2000) Séneca. Diálogos (Introducciones, traducción y notas) (Madrid, Gredos).
- MURE, G. R. G. (1998) *La filosofía de Hegel* (Madrid, Cátedra).
- NUSSBAUM, M. C. (2003) *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística* (Barcelona, Paidós).
- ORTIZ, P. (1993) *Epicteto. Disertaciones por Arriano* (Madrid, Gredos).
- REYERO, D. (2003) La libertad y su incidencia en la educación, *revista española de pedagogía*, 226, pp. 461-487.
- ROUSSEAU, J. J. (1998) *Emilio, o De la educación* (Madrid, Alianza).
- SANTOS, M. (2003) La tolerancia en la escuela: el modelo pedagógico socrático, *Revista de Ciencias de la Educación*, 194, pp. 157-173.
- SANTOS, M. (2005) Antecedentes del valor educativo 'tolerancia', *revista española de pedagogía*, 228, pp. 223-238.
- SANTOS, M. (2006a) De la verticalidad a la horizontalidad. Reflexiones para una educación emancipadora, *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 107, pp. 39-64.

SANTOS, M. (2006b) Participación, democracia y educación: cultura escolar y cultura popular, *Revista de Educación* (Ministerio de Educación, Cultura y Deporte), 339, pp. 883-901.

VEYNE, P. (1995) *Séneca y el estoicismo* (México, Fondo de Cultura Económica).

ZAMBRANO, M. (1994) *Séneca* (Madrid, Siruela).

Resumen:

La filosofía como pedagogía en el Estoicismo tardío romano

Al hilo de la lectura de la filosofía de los últimos estoicos romanos, exponemos las siguientes cuestiones: la tarea esencialmente pedagógica de la filosofía; la conexión del estoicismo con la filosofía de Camus, en cuanto ambos conforman una educación para afrontar el sufrimiento y la problemática de la existencia humana; y el elemento crítico de las convenciones sociales que posee la filosofía estoica, recogido por Rousseau y presente en su pedagogía. Finalmente, concluiremos con unas reflexiones generales que relacionan los elementos estudiados y extraen consecuencias para la educación.

Descriptores: Educación moral, Filosofía estoica, pesimismo, virtud, libertad, sociedad.

Summary:

Philosophy as Pedagogy in the late Roman Stoicism

In parallel with the reading of the philosophy of late Roman Stoics, the following issues are raised: the essentially pedagogical task of Philosophy; the connection of Stoicism with the philosophy of Camus, in as much both conforms an education to

confront the suffering and the problematic one of human existence; and the critical element of social conventions which the Stoic Philosophy maintains, recovered by Rousseau and present in his pedagogy. Finally, we will conclude with some general reflections that relate the studied elements and extract consequences for education.

Key Words: Moral Education, Stoic Philosophy, pessimism, virtue, freedom, society.